
Stud. eth nol. Croat., vol. 21, str. 199-217, Zagreb, 2009.

Tomislav Pletenac: Živjeti u realnom. Neke posljedice primjene teorijske psihoanalize na...

**ŽIVJETI U REALNOM.
NEKE POSLJEDICE PRIMJENE TEORIJSKE PSIHOANALIZE
NA KONSTRUKCIJU OBJEKTA I SUBJEKTA
KULTURNE ANALITIKE**

TOMISLAV PLETENAC

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju
10000 Zagreb, Ivana Lučića 3

UDK [316.7:572]:159.964.2

Izvorni znanstveni rad
Original scientific paper
Prihvaćeno: 20. 6. 2009.

Tekst razmatra teorijske i metodološke mogućnosti koje otvara psihoanalitička teorija Jacquesa Lacana za etnologiju i antropologiju. Prvenstveno se otvara problem različitih instanci u kojima progovara etnološki diskurs, te se ukazuje na njihove međusobne odnose. Takva analiza nudi identifikaciju etnologije kao kritike različitih simboličkih sustava upravo zbog svoje bliskosti s objektom analitike – domaćim drugim.

Ključne riječi: psihoanalitička teorija, postsocijalistička antropologija, lokalna etnologija

Prošlo je već više od petnaest godina otkako se u nekolicini tekstova, koji su doduše rubno zahvatili matični idiom etnološkog diskursa u Hrvatskoj, pokušalo problematizirati same uvjete postojanja etnologije kao znanstvenoga, pa i političkog oblika pisanja (Belaj 1989, Rihtman Augustin 2001, Prica 2001a, Pletenac 2004). Radilo se o pokušaju otvaranja problematike koja uporno stvara dovoljnu količinu razlike između zapadnih antropologija i istočnoeuropskih etnologija. Riječ je o diskurzivnim i teorijskim naporima koji se bave nejasnom granicom između objekta i subjekta kulturne analitike. Bez obzira na različitost mogućih ciljeva koje etnologija može imati ispred sebe (identitet, etnogeneza, kulturni procesi) etnolog sam dio je one iste objektivne stvarnosti koju želi razumjeti te su stoga uvijek teorijsko interpretativne sheme

služile nekoj vrsti legitimizacije znanstvenog identiteta, a zajedno s time i konstrukciji objekta – domaćeg Drugog. Ono što odmah pobuđuje pozornost jest „kulturizacija“ teorije koja u takvim uvjetima nije isključivo metafizička kategorija, skup pravila, već kulturna alatka s jasnim društvenim ciljevima. Njezina transkulturacijska karakteristika tako nije uspijevala razriješiti identitetske probleme koji su se postavljali pred etnologa i njegov predmet interesa, već ju je tek dodatno komplicirala. Drugost etnologije tako bi se mogla potražiti ne na onom mjestu koje je otvorila zapadna antropologija – geografske udaljenosti i različitosti objekta, već izgleda negdje drugdje. Jednostavnije, teško je sasvim jasno nazrijeti razloge stvaranja znanstvenog interesa za vlastitost/bliskost u području toliko širokom i sveopćem kao što je to kultura. Moguće je doduše iskoristiti staru radićevsko/burkeovsko/gramscievsku ideju o postojanju dviju kultura, no i njezini autori sami nailaze na nejasne granice kada takav globalni stav pokušaju mikroskopski primijeniti na samom materijalu. Suvremenija inačica istog problema postoji u području kulturalnih studija koji pate od problema identifikacije popularne i elitne kulture. Postkolonijalna kritika, prvenstveno Homi Bhabha (2004), upućuje na uvijek unaprijed hibridiziran identitet takvih kulturnih podvajanja. Naime, da bi se identificirao jedan kulturni identitet, potrebno ga je razlikovati od drugog, što drugi čini uvjetom pojavljivanja prvog, njegovom posljedicom. Jednako kao i kod označitelja unutar jezičnog sustava nailazi se u svakom označitelju samo na tragove ostalih koji su već u njega upisani (Culler 1982). Koliko god da se dovijao, etnološki diskurs je naprosto dio iste one kulture kojoj pripada. Načelno bi se mogla ispisati cijela povijest etnologije koja bi bila pripovijest o načinima bijega iz radikalne istovremenosti (*denial of coevalness*, Fabian 1984) etnološkog diskursa i objekta istraživanja.

Možda jedan metodološki prijemor daje mogućnost jasnijeg uvida u takvo stanje. Svaka etnografija otvara problem nesigurnosti u autorstvo teksta. S jedne strane etnografija bilježi stanje kulture i kao takva ona bi morala biti autorstvo osoba koje su odgovorne za realnost koja je prenijeta u tekst. No s druge strane to što je nešto postalo tekstom ili bilješkom svjesni je rad etnografa, sama kultura ne bi nikada bila opisana ako ne bi postojao etnograf. Dodatna komplikacija jest prisutnost etnografa koji, htio to ili ne, uključuje (vjerojatnije i stvara) sasvim drugu kulturnu zbilju nego u trenucima kada ga nema pa je stoga svaka etnografija posljedica etnografske prisutnosti. Tada se ne radi više o univerzalnom opisu, već o opisu specifičnog slučaja

kulture u dodiru sa stranim tijelom s Drugim. Svaka je etnografija stoga kolaboracija, razmjena iskustava, prilagodba. U takvim uvjetima etnograf je zauvijek upisan u kulturni materijal istraživane kulture. Opisano stanje, kulturna realnost, zapravo je etnografska realnost u kojoj on uspostavlja razliku prema zajednici koju opisuje, a i zajednica ostvaruje nov kulturni identitet u koji je upisan etnograf. U svaki od njih upisan je onaj drugi, nema autohtonih identiteta. Autohtonost i izvornost posljedica su upisivanja tuđih kulturnih formi.

U skladu s tim izvorište etnografskih podataka ne bi trebalo tražiti u samom kulturnom materijalu koji se naprosto uvijek iznova stvara u dodiru s označiteljskim lancem, već na nekom izvanjskom mjestu, mjestu koje je jednako udaljeno i od subjekta i od objekta značenja. Neka je druga instanca odgovorna za nastanak domaćeg Drugog.

IMAGINARNI SUBJEKT

Problem postavljen u prethodnom poglavlju uvodi novi element u klasičnu dijadu objekta i subjekta kulturne analitike. Neku vrst obilaznice preko koje se sama ta dijada uspostavlja. Unutar postkolonijalne kritike ta se instanca može čitati kao udvajanje Drugog domaćeg, terenskog i onog stranog teorijskog Drugog (Pletenac 2004). U takvom prostoru domaći subjekt rastrgan je između dvaju zahtjeva. S jedne strane nameće mu se direktiva „gravitiranja stanju preklapanja jezika etnologije i jezika kulture“ (Prica 2001b:41) kao jedinstvenom cilju realnog opisa i dokidanja problema podvojenosti, a s druge zadovoljenja vlastite znanstvene identifikacije, podređivanja univerzalnosti znanstvenog diskursa. Uhvaćena u takvoj liminalnoj poziciji etnologija je ostala vječito odvojena od obaju zahtjeva, a povijest njezina diskursa oslikavala se kao stalno približavanje/udaljavanje od jedne od nemogućih pozicija. U pojedinačnim je vremenskim razdobljima uspostavljala matricu u kojoj se i sama opisivana kultura dobro osjećala, a u drugima se našla pred nerješivim etičkim problemima reprezentacije pristiglim iz pokušaja razumijevanja kulturnih praksi kao refleksija širih ideoloških, ekonomskih i političkih konteksta.

Osim što bi se takvu obilaznu instancu moglo tretirati kao strano tijelo teorije uključivanjem lacanovske algebre možemo u njoj očitati označiteljski lanac (S_2), mjesto u kojem se subjekt označen gubitkom pokušava ispuniti

(izgovoriti, izraziti). Riječ je tek o preformulaciji pitanja koje je u pozadini cijele dosadašnje argumentacije: odakle se pojavljuje taj utemeljujući nedostatak koji nastoji popuniti etnološki diskurs, pa još k tome na dva načina? Ne bi li se jednako tako moglo reći da možda u slučaju etnologije postoje dva označiteljska lanca, ako već operiramo s dva Druga?

Klinički primjer nedostatka jest dijete koje svoju potrebu (za hranom na primjer) pretvara u zahtjev (makar i neartikuliranim plačem, koji je znak jer dijeli, razmiče svijet na plač i ne-plač), a tako izgovoren postaje istovremeno i želja za hranom, ali i za dolaskom majke – želja postaje želja za postajanjem objekta želje Drugog. Dijete želi naprosto biti voljenim, prepoznatim. Jednako tako želja može postati i prihvaćanjem pravila igre Drugog, dijete želi samo one stvari koje su vrednovane željom Drugog. Stoga je želja uplitanje društvenog i odmaknuta bilo od potreba ili instinkta. Time želja nije nešto što se poput potrebe zadovoljava, do nekog sljedećeg trena, želja je stalna sila (*konstante Kraft*) i izvire iz nemogućnosti da se zadovolji zahtjev za bezuvjetnom ljubavi. Ona se unutar društvenog konteksta ostvaruje u porivu, nagonu, nagona je mnogo, a želja je uvijek jedna. Za razliku od nagona koji se uvijek opredmećuje u nekom objektu „postoji samo jedan objekt želje, objekt malo a (*objet petit a*) i on je predstavljen različitim parcijalnim objektima u različitim parcijalnim nagonima. Objekt *malo a* nije cilj kojemu želja teži već je uzrok želje“ (Evans 2007:37). Takav parcijalni objekt može nastati u zrcalnoj fazi po kojoj je Lacan postao vjerojatno najpoznatiji (Lacan 2006). U svojim kasnijim radovima Lacan će *malo a* koristiti kako bi označio ostatak u procesu označavanja. Dakle jednak ostatak onome koji ostaje nakon zadovoljenja zahtjeva, a nezadovoljenja priznanja – želji. *Malo a* prvi puta izrasta u trenutku kada se stvara imaginarna slika sebe. Subjekt u nemogućnosti artikulacije vlastitog stanja poseže za zrcalnom slikom ne bi li uspio artikulirati vlastito stanje (ovladavanje zrcalnim odrazom ili jezikom) i time prepušta svoju cjelovitost nečem vanjskom, odrazu. U tom procesu u njemu ostaje ostatak transfiguracije, iskliznuće označenog ili rastrgano tijelo.

No, tog tijela etnologija postaje svjesna tek kada joj se u predjelu želje za kontrolom ukazuje cjelovito nacionalno tijelo. Taj cijeli proces usporediv je s konstruiranjem disciplinarne moći (Foucault) nad tijelima pojedinaca. Tijelo se razvrstava, klasificira i uvježbava kako bi se postiglo

novo, svrsishodno, koherentno jedinstvo iz pojedinih dijelova, ideal. Stoga se i etnologija uspostavlja kao mjesto disciplinarne moći koja mora zaštititi dijelove vlastitoga etničkog tijela. Cjelina se, kao i u slučaju Lacanovog imaginarnog, unosi iz vanjskog i proizvodi ostatak, *objekt malo a*, koje se gubi u prijenosu na označitelja. Invencija etnologije kao specifičnoga nacionalnog diskursa tako je fantazma prouzročena izgubljenim objektom, želja za ispunjenjem. Stoga je ona nužno vanjska svojem objektu i zapriječena njegovom razumijevanju:

da bi ostvario samoidentitet, subjekt mora identificirati sebe s imaginarnim drugim, on se sam mora otuđiti – premjestiti svoj identitet izvan sebe, takoreći u sliku svojeg dvojnika (Žižek 2002:147).

Paradoks se dakle ponavlja, kako bi uspostavila domaćeg drugog, etnologija se mora odvojiti od svojeg konteksta, postati vanjska sama sebi. No s te je razine moguće samo promatrati smrt objekta. Naime objekt etnografije vidljiv je tek kada nestaje, ne iz nekih naknadnih razloga (urbanizacija, industrijalizacija itd.), već stoga što onaj koji gleda više nije dionik tog kulturnog sadržaja; udaljenost postaje prevelika. Nestajanje i stalan osjećaj hitnosti (Potkonjak 2004) zaštite preostalih parcijalnih elemenata usporediv je upravo s Imaginarnim registrom kod Lacana. U njemu objekti nisu zauzeli razlikovne položaje. Svi su oni nepregledna masa elemenata u kojima je sadržana identificirajuća slika subjekta. Svaki je od njih mjesto u kojem je sadržana neka od karakteristika, u ovom slučaju etničnosti.

Jedan je nedavni pokušaj rješenja takve metodološke zavrzlake ponuđen u uvodnom tekstu zbornika *Etnologija bliskoga*. Krećući se povijesno-kritičkim okvirom kroz različite metodološke i teorijske prakse hrvatske etnologije, Čapo Žmegač, Gulin Zrnić i Šantek nude sliku četiriju faza etnoloških istraživanja. Kreativni antagonizam (dualnost) koji je označio drugu i treću fazu, između metode uvjetovane kulturno-povijesnim pretpostavkama istraživanja i istraživanjima utemeljenima na istraživačkoj prisutnosti i razumijevanju tekućih kulturnih procesa, zamjenjuju dualnošću između klišućega etnografskog autora, koji sumnja u vlastitu poziciju, termine, pa možda i samu stvarnost, i empirijskog istraživanja koje uspostavlja oblik opreznog realizma, empirizma s konstruktivističkim licem. Temelj takve pozicije pronalazi u teško odredivom pojmu iskustva:

Legitimitet, dakle, antropološkom terenu više ne daju objektivističke epistemologije niti izbor lokaliteta, jer se niti kultura više ne poima u svojem prostornom ili objektivističkom konceptu, nego **iskustvo** intenzivnog terenskog rada koji se ostvaruje dugoročno i potpuno... (Čapo Žmegač, Gulin Zrnić i Šantek 2006:23).

No, kada se pokuša prodrijeti u koncept iskustva, koje čine sve one moralne, političke, znanstvene i ine osobnosti etnografa u terenskoj situaciji, otvara se problem odakle se taj koncept uspostavlja. On, naime, nije dat kao neka realnost sama za sebe, neka kontingentna društvena smjesa u kojoj se, osim ostalih, nalazi i etnolog koji onda „nakon terenskog istraživanja ... zahtijeva rekontekstualizaciju“ (ibid.), već je sam unaprijed konstrukt upravo analitičke paradigme. Kompleksnost iskustva prije je jamac da se ima što istraživati, podmetnuti element izbačen iz analitičkog vremena u terensko vrijeme, pa se time etnograf ponovno nalazi u svojem starom podvojenom mjestu. Ukoliko želi naknadno preoblikovati to iskustvo, mora unaprijed biti svjestan da se nalazi u iskustvu, što samo iskustvo čini neiskustvenim ili ukoliko počinje kopati po vlastitom sjećanju, ostaje zapleten u radikalnoj autorefleksivnosti. Kada se i promotri koji su sve resursi uključeni u iskustvo – intelektualni, fizički, emocionalni, politički i intuitivni – upada u oči kako je temeljni resurs, onaj etnografski, ispušten, prikriven. Iskustvo se tako može jedino definirati potisnutim etnografskim identitetom. Unatoč pokušaju objedinjenja etnografskog i životnog (subjekta i objekta), u primordijalnom iskustvu nailazi se tek na ponovni rascjep etnografskog identiteta ili onoga što je Saidova zamjerka antropologiji još od formativnih dana na primjeru diskursa knjige "Prikaz navada i običaja modernih Egipćana":

I dok jedan dio Laneova identiteta lako pluta u nesumnjivome muslimanskom moru, onaj zaronjeni dio održava svoju tamnu europsku moć da komentira sve oko sebe, da dopre do svega oko sebe i da svime ovlada (Said 1999:210).

Možda se problem podvojenosti treba razmotriti kroz jednu drugu prizmu.

Nadređeni sustav Simboličkog u kojem se objekti izmiču povezanosti sa subjektom i time postaju imenovani unutar neke zakonitosti (imenu Oca, zakonu, Drugom) postaju elementi vanjski subjektu, elementi koje će subjekt početi kontrolirati. Prijelaz iz Imaginarnog u Simboličko obično se označava

igrom *fort-da*, prvobitnom kontrolom djeteta nad objektom¹. No, u takvom postupku dolazi do daljnjeg udaljavanja, alijenacije subjekta. Subjektu se otvara prostor, zijeve, kojim je omogućeno stalno popunjavanje različitim sadržajima – stalnim isklizavanjem označenog ispod označitelja. Jezik etnologije tako je dvostruka alijenacija etničkog identiteta koji otvara dvojnog Drugog – jednog kao simbolički poredak i drugog kao izgublenu stvar.

ONAJ ZA KOJEG SE PRETPOSTAVLJA DA ZNA

Važno je ovdje primijetiti kako ni Lacanovsko Imaginarno ni Simboličko nisu isključivo razvojne faze stvaranja subjekta. I jedan i drugi registar supostoje u stalnom dodiru. Vjerojatno se isto može ustvrditi i za etnologiju. Već je jednom spomenut paradoks o smrti objekta koji se može konceptualizirati i kao mjesto koje samo sebi stvara nejasno polje identifikacije. S jedne strane postoji kulturni sadržaj koji je utemeljen u pretpostavci kako postoji nesumnjiva veza s njegovim etničkim aspektom, a s druge ta se veza omogućuje tek kada je nepovratno raskinuta. Spomenuto je također kako je ta mogućnost ostvarena uvlačenjem treće razine, u slučaju etnologije pomoću simboličkog registra znanosti. Dolazi do stalnog pokušaja zadovoljenja imaginarne slike idealnog sebe i mjesta s kojeg se ta idealna slika gradi. Razina uspostave idealnog etničkog tijela posredovana je vanjskim mjestom Simboličkog registra, onog kome se želi ta slika pokazati. Riječ je o obratu koji nudi Žižek u nekoliko primjera, a jedan vrlo slikovito objašnjava opis seljaštva:

Isti raskorak zapažamo u Breughelovim kasnim idiličnim prizorima iz seljačkog života (seoske svetkovine, žeteoci tijekom podnevnog odmora itd.): Arnold Hausser je naglasio da su te slike koliko je god to više moguće udaljene od bilo kakvog stvarnog plebejskog stava, od bilo kakvog miješanja s radničkim klasama. Njihov pogled je, naprotiv, izvanjski pogled aristokracije na seljačku idilu, nipošto pogled seljaka na vlastiti život (Žižek 2002:151).

¹ Radi se o primjeru koji koristi Freud u kojem se dijete igra klupkom vune te ga naizmjence udaljava od sebe kotrljanjem i nakon toga privlači koncem iz klupka. Uz taj primjer mogu se navesti i igre skrivanja u kojima dijete rukama skrivajući lice odgovara na poticaj "ima te – nema te"

Etnologija dakle ne želi prikazati seljački život, već je nužno upletena u svojevrstni pogled trećeg i njemu nudi mogućnost identifikacije. Sama je u svoje konstitutivno doba uvelike bila određena sličnom idealizacijom kakvu nalazimo u Žižekovu primjeru, ali i odlučnim priklanjanjem "kriteriju forme" u kojem je višak koji se upleo oko njega bio većinom prepušten drugim znanostima ili poreknut kao naknadno priveden, nevažan za originalno razumijevanje. Odnosno, možda je bolje reći kako je ta izmaknuta, izvedbena, razina bila prepuštena interpretativnoj imaginaciji.² Tko je treći u etnografiji nameće se kao nužno pitanje, koji je to simbolički poredak kojem je potrebna takva slika? Tu je teren više nego sklizak. Nekoliko je kandidata za tu treću stranu. Prvo, to može biti nacionalni mit o nekom odavno ostvarenom jedinstvu koje je preživjelo na marginama povijesti, kao što je to obično slučaj kod kritike Rihtman Augustin:

Već sam više puta spomenula kako su se, primjerice, u hrvatskoj etnologiji i folkloristici skupljali i opisivali samo izabrani lijepi, etnički uzorni i nadasve pristojni običaji koji su u tom kanoniziranom obliku postajali nespornima pa onda i kvalificiranima da se pretvore u simbole narodne kulture, ali i nacije... Istraživali su se i opisivali običaji koji su sadržavali etičku, moralnu ili čak nacionalnu političku poruku, ali ne i oni oporiji koji su funkcionirali kao nemilosrdna društvena kontrola unutar malih zajednica (Rihtman Augustin 2001:276).

Jednako je tako ako se pogled svrne na analizu putopisa 19. stoljeća koje pruža Dean Duda kada se bavi adresatom tih putopisa. Drugi bi mogao biti statistički koji uvodi klasifikacijsku podjelu u društvo kako bi ga lakše kontrolirao, što bi omogućilo objašnjenje nepostojanja kazivačkih tekstova. Jasnu sliku određenja mjesta kojem se govori dala je i postmoderna etnografija u sada već notornim Cliffordovim (1988) određenjima etnografskog teksta u kojima jednu od presudnih uloga igra i samo akademsko pisanje. Metodološki to je instanca koja se raskriva obično u analizama svjedočanstava, usmenoj povijesti i sl. Tu se naime traže elementi što ostvaruju koherenciju

² To je više nego očigledno u jednom od kanonskih djela hrvatske etnologije Godina dana Hrvatskih narodnih običaja u kojem je nesuvislim postupcima zabilježenima na terenu ili pridano magijsko obilježje kojemu je cilj navodna obrana od prirodnih sila, ili automatsko oponašanje tuđih kulturnih sadržaja.

tekstualiziranih događaja koji dodjeljuju smisao kontingentnim događajima – omogućuju zaposjedanje nekog mandata koji nudi simboličko polje. Svi navedeni primjeri pozicije kojoj se govori, prilikom čega subjekt izgovaranja pronalazi mjesto identifikacije samo su različita polja u registru Simboličkog. Treći koji se ovdje pojavljuje kao svojevrsan prazni označitelj može u tom sustavu lako preuzeti mjesto adresata (kako je to već u slučaju analize putopisa kod Dude), međutim adresat se mora prepoznati u tom simboličkom polju, odrediti se kako se "ilokucijski čin³ odnosi upravo na njega. To komplicira kako etnografiju, tako i eventualnu interpretaciju. Tekst koji stvara kazivač odgovarajući na pitanje jest mjesto u kojem se ostvaruje takozvani naknadni diskurs. U tom prostoru, u očekivanju odgovora, subjekt koji odgovara mora se uhvatiti za isti onaj diskurs koji mu je nametnut pitanjem (vidi elaboraciju cijelog problema kod Salecl 2002:45-53). Tako se posredno diskurs etnografije uvijek uzastopce upisuje u istraživani kulturni sadržaj te ga jasno svaki puta iznova stvara. No, isto se događa i s etnografijom samom. I ona odgovara na širi društveni zahtjev, popunjava neki od prostora izgovaranja, diskursa, kojim nekom ideološkom mjestu dodaje snagu. Moguće je da je Bratanić bio svjestan takvog raspleta teksta te se pokušava dovinuti upitnici kao mjestu koje pročišćava kulturni sadržaj od svih mogućih upletanja Simboličke razine. No, preostaje mu cijeli klasifikacijski postupak koji je izum kolonijalnih uprava, nacionalnih država usmjeren prema kontroli prostora i vremena (Cohn 1996). Upravo bijegom od Simboličkog pronašao se duboko ukopan u njega.

U tom smislu Lacanovo Simboličko u antropološkom registru može biti ekvivalent kulturi. Iako je neupitna spornost samog pojma *kultura*, koji možemo shvatiti kao podmetanje kontingenciji sa željom za prisvajanjem i kontrolom tuđe izvedbe, upravo poststrukturalistički antropološki diskurs, koji uvodi pitanje postojanja termina kojima se služimo, u istoj relaciji koju posjeduje prema utemeljenosti u društvenoj moći dodjeljuje sam sebi mjesto kreativnog (dijaloškog, eksperimentalnog, socijalno kritičnog i.td.) stvaranja. Inkorporacija u Simbolično nužna je kako kulturnom sadržaju, tako i njegovoj analizi. Svaka kulturna izvedba, bila znanstvena ili ne, računa na instancu Simboličkog. Govorenje, izvedba ili sama mogućnost izricanja određena je vanjskim simboličkim diskursima. To ujedno znači kako se identifikacija

³ Misli se na teoriju govornih činova Austina.

ne događa zahvaljujući nekoj tvrdoj jezgri, već upisivanjem na jedno od ponuđenih mjesta u Simboličkom. Postajati subjektom znači izmicati svoju unutrašnjost u vanjski poredak (ono što će Lacan nazvati *ekstimnost*). S druge strane, Simboličko ne uspijeva u potpunosti pokriti realitet, ono uvijek ostavlja nepokriveni dio koji jest upravo sama nemogućnost Simboličkog što je u njezinoj srži.

Takve relacije u etnologiji djeluju dvojako. S jedne strane Imaginarni subjekti zazivlju Simboličko kako bi bili imenovani, a time se tek dodatno alijeniraju. Radi se dakle o dvostrukom udaljavanju. Međutim, problem ne staje u dvostrukom odvajanju jer se Simboličko, kojem nesumnjivo pripada etnološki diskurs, uspostavlja kroz drugi poredak, ono se ozakonjuje uslijed nekog praznog mjesta negdje drugdje. Problem tog praznog mjesta bitno je kompliciraniji od onog antropološkog. Riječ je ovdje o podvajanju znanstvenog diskursa. Etnologija, osim što se uklapa u vlastiti kulturni sadržaj koji je istovremeno i objekt njezina istraživanja, mora računati i na pronalaženje vlastitog mjesta unutar nadređene strukture samog Simboličkog. Primjeri suvremenog stanja to višestruko pokazuju. Političko prizivanje europskih standarda nije tek pokušaj redefinicije vlastite situacije u skladu s nekim Simboličkim, samo zazivanje proizvedeno je iz Simboličkog. Stvara se rascjep u kojem se etnološki subjekt i objekt u vanjskom Simboličkom njih samih doživljavaju kao dvostruki ostatak, *dvostruko malo a*. Ako neuspjeh označitelja označava nedjeljivost subjekta, njegov identitet, onda postaje jasno kako je dvojna artikulacija objekta kulturne analitike nužnost, a njena artikulacija nemoguća.

Simboličko se međutim stalno ukazuje kao određeni entitet kojem se pridaje karakteristika *onog za kojeg se misli da zna* (paralele s političkim identificiranjem suvremene Hrvatske mislim da su notorne), onog koji je jamstvo tog skrivenog znanja (demokracije, ljudskih prava, ali onda i nevidljiva ruka tržišta). Tu je temeljni problem koji raskriva i Prica (2001a) kada pokušava ukazati na sva čvorišna mjesta termina *običaj*. Od znanstvenih definicija do problema preklapanja analitičkog teksta i kulturnog sadržaja ustanovljava se neki "otpor materijala", neka neslomljiva fenomenalnost koju nikakav teorijski postupak ne dovodi u red. To jasno više ukazuje na nemoć akademskog diskursa, negoli na samu pojavu koja se ne može imenovati. Etnologiji se nameće u takvom stanju pristanak ili na ujednačenje vlastitog

govora i govora kulture ili na subjektivizaciju vanjskom antropološko-znanstveno-etičkom simboličkom:

Ne uzme li u obzir kulturnu kompetenciju nositelja, znanost nezakonito improvizira interpretaciju, no uzme li ju u obzir u punom smislu tada je nužno ili 'izmišljati interpretaciju' ili miriti se s tim da etnolog nije potreban drukčije nego kao glasnogovornik usmenih sadržaja kulture (Prica 2001a:61).

To je pitanje izazvano dvostrukim viškom Simboličkog koje se standardizira kao traumatična jezgra etnološkog znanstvenog teksta i njezine stalne podvojenosti. S obzirom na uvjete u kojima se takav tekst proizvodi, subjekt analitičkog diskursa imao bi trajniju zadaću uspostavljati se kao nerješiva trauma vanjskog simboličkog, njegov ružan san. Mjesto u kojem antropološka definicija zjapi prazna, a njena je vlastita histerična potraga za novom egzotizacijom paralizira.

Ipak, kako stvarnost nije tako jednodimenzionalna, pa stoga niti diskurs koji se proizvodi o njoj, *onaj za kojeg se pretpostavlja da zna*, jamac istinitosti, pojavljuje se i s druge strane etnološkog diskursa. Domaće znanje jednako tako jamči istinitost etnološke izvedbe kao i ideal-ja stranih teorijskih konstrukcija. Na to računa "glasnogovorništvo usmenih sadržaja kulture" bez obzira rekonstruirale im se intencije negdje u apotropejskoj prošlosti ili u ljepoti nacionalnog bića. Tu je etnografski ili antropološki teren konstruiran kao velika avantura, mjesto na kojem učimo i spoznajemo kako svoj vlastiti individualni svijet, tako i cjelokupni kolektiv, a u slučaju zapadnih antropologija i ljudskost samu (na primjer:

Stoga ne mislim da etnologija svakodnevica rezultira istraživanjem svega i svačega: i dalje tvrdim kako baš istraživanje tih takozvanih banalnih tema nerijetko **otkriva nepoznate svjetove pokraj nas i u nama samima**; Rihtman Auguštin 2001:283, istaknuo T. P.).

Tu se etnologija i kulturna antropologija u bitnome ne razlikuju pa se možda upravo stoga o cijelom kompleksu pitanja o njihovoj razlici baš na tom mjestu dugo i žučno raspravljalo.

Naizgled radi se doista samo o tome hoće li se za onog za kojeg se pretpostavlja da zna preuzeti neki vanjski simbolički poredak ili će se on

pronalaziti u objektu. No za omogućavanje diskurzivne operacije zašivanja potrebna su oba.

POVRATAK U REALNO

Stanje postsocijalizma ponovno obnavlja dvojnost etnološkog diskursa, ali sada u globalnom oblikovanju. Nakon skidanja željezne zavjese, prizor s one strane zapadnoj je antropologiji postao mjesto mogućega novog upisivanja i eksperimentiranja s vlastitim teorijskim praksama koje su bile usporene etičkim i ideološkim kritikama. Kao da se odjednom desio novi moralni zalet predstavljanja. Same kulture naizgled su bile željne transformacije, a baršunasta je revolucija bila shvaćena kao poziv u pomoć upućen Zapadu. Takva perspektiva zbacila je etičku omču reprezentacije s bremena etnografije i kao da je ranih devedesetih etnografija doživljavala svoj procvat na tlu istočne i srednje Europe⁴. Postsocijalistička Europa doživljena je kao mjesto na kojem postoji stalni sukob želje stanovništva za dostojnijim životom i ostataka socijalističkih poredaka koji ih u tome onemogućavaju – stvorena je ideja tranzicije. Pokušavajući opravdati novi regionalni pojam Euroazije Chris Hann ga definira kao mjesto na kojem su još uvijek živi socijalistički standardi:

Prvi okvir je široko rasprostranjeno iskustvo socijalističke vladavine ... koje je preživjelo dovoljno dugo kako bi ostavilo neizbrisiv trag (Hann 2003a:7).

Taj neizbrisiv trag postaje rigidni označitelj kojim se dio Euroazije zauvijek odvaja od ostatka. No, s druge strane, kada u pojam ulazi i zapadni dio toga zamišljenog superkontinenta, fokus se njegova interesa seli u neolitik, otkriće pluga, stratificiranog političkog uređenja te biološke i klimatološke raznolikosti. U pomoć priziva Patriciu Crone te sažima jedan citat koji se bavi razlozima za Euroazijsku civilizacijsku dominaciju nad svijetom:

Jednako (kao i za biljke, op.a.) vrijedi i za ljude koji su nastavili istim tragom kao trgovci, osvajači, šireći nove tehnologije, ideje bolesti (pa

⁴ Naime, ovog puta se činilo kako društva žude za interpretacijom, željom kako bi objasnili svoj simptom, pa je etika postala sekundarna.

i imunološki odgovor na njih). Biljke, ljudi, know-how i ideje relativno su se lako širile s jedne na drugu stranu Euroazije... Stalna interakcija u Euroaziji stvorila je novi razvoj koji je održavao natjecanje između različitih centara u višoj brzini (Crone prema Hann 2003a:8).

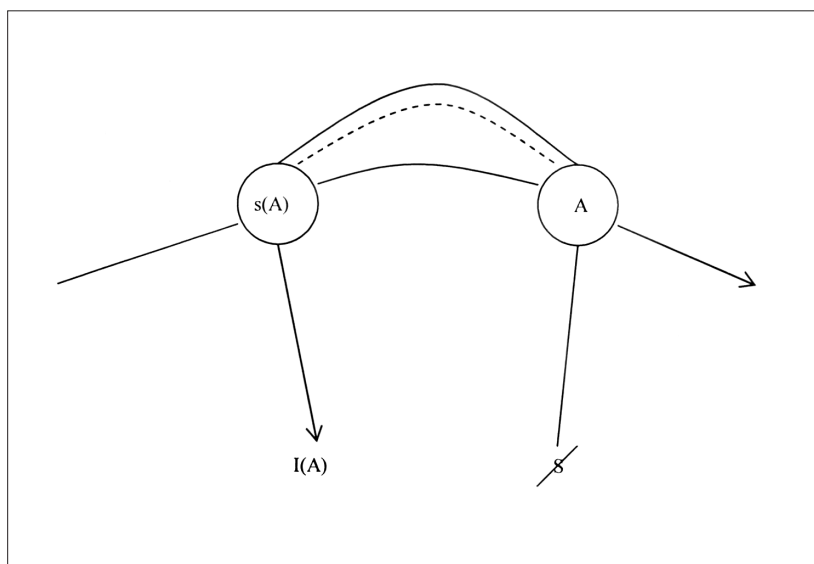
Evolucionistička ideja naprednosti Euroazije u odnosu na ostale kontinente izvlači se iz ideologije liberalizma, ali i socijalnog darwinizma te konstruira kontinent kao prirodno mjesto nastanka „civilizacijskog apsoluta“.

Postsocijalizam u takvom kontekstu još je jedan izazov za liberalni kapitalizam, još jedno mjesto na kojem se Zapad može ustoličiti kao gospodar ostatka, onog koji će izbrisati povijesne naplavine i privući istok tamo gdje mu je od neolitika i mjesto. U takvim uvjetima nije puno bolje prošla niti etnologija s kojom ipak postupa nešto opreznije za razliku od njegovih prethodnih tekstova. Naime prije radnog teksta iz kojeg se crpi argumentacija na ovom mjestu Chris Hann je ponudio sljedeću opservaciju:

Mnogi ljudi žele biti antropolozi, ali malo za to ima kvalifikacije i terenskoga iskustva. Postoje goleme poteškoće oko osoblja, profesionalizacije, nabavke knjiga. Željeli bismo da Max Planck Institut bude prepoznat kao centar otvorene, kozmopolitske antropologije, eksplicitno komparativne i odbojne prema sputanosti 'nacionalne etnografije', koja je u nekim periodima vodila zastarjelu bitku protiv inovacije, bilo izvana ili iznutra. Mi možemo poštovati te oblike lokalnoga znanja, ali svejedno ponuditi svoju pomoć kad god to bilo moguće, da bismo promovirali ekspanzivnije i uključivije pristupe. (...) Mogli bismo, drugim riječima, kroz naše gostujuće programe omogućiti barem neizravnu pomoć kolegama koji rade na stabiliziranju postojeće situacije i osiguranju naše discipline u postsocijalističkom akademskom ozračju (Hann 2003b:64).

Antropologija se tu nameće kao kozmopolitska dok je lokalna etnografija nacionalna i skućena. Tome bi se, naravno, barem iz perspektive hrvatske etnologije, moglo prigovarati prilično dugo i argumentirano, samo ako se u obzir uzme komparativna etnologija Branimira Bratanića i njegova ideja *Etnografskog atlasa Europe i susjednih zemalja*. U tom smislu je potraga za neolitičkim izvoristima Euroazije i difuzija kulturnih obrazaca bitno bliža Brataniću i lokalnoj etnografiji, a ne 'kozmpolitskoj antropologiji' Chrisa

Hanna. No ono što je zanimljivije jest potreba brisanja lokalne etnografije kojoj se nije priznavala unutarnja napetost i povijest, već se smatrala jednostavnim nazadnim ostatkom jednako kao socijalizam. Socijalizam i etnografija u antropološkoj perspektivi Chrisa Hanna tako zadobivaju slično mjesto. Uključivanjem navedenih Lacanovih registara zapadna antropološka perspektiva i u postsocijalizmu pokušava uravnotežiti, očistiti prostor za vlastitu fantazmu u kojoj je objekt *malo a* jedinstven i nedjeljiv. U tom smislu prošle simboličke prakse moraju biti odbačene u Realno, a s njima i nosioci. No, s druge strane, to doista znači kako istočnoeuropske etnologije stoje u položaju dvostrukoga označiteljskog lanca sa svim njegovom implikacijama, što širi graf želje koji je ponudio Lacan:



U ovom grafu A predstavlja velikog Drugog, simbolički poredak u kojem se sada već rascijepljeni subjekt (precrtano S) nakon imaginarne faze uspostavlja kao $I(A)$ – ime dodijeljeno nakon retrogradnog prošivanja kroz označiteljski lanac. Na strani antropologije na mjestu velikog Drugog lako je prepoznati akademski diskurs i metodologiju, a nakon lingvističkog

obrata i opći kulturni kod. No na strani etnologije to je mjesto prošivanja barem podvojeno, prvenstveno vlastitim kontekstom, a onda i već prošivenim antropološkim kontekstima. Naime u slučaju Hrvatske, ali i većine istočnoeuropskih zemalja (onog što Belaj naziva panonskim etnologijama) etnologija se ostvaruje kao transkultuirana antropologija, antropologija za vlastite kontekste, teorija i metodologija protumačena u vlastitom kulturnom kodu i pripremljena za domaću upotrebu. Veliki Drugi tako postaje mjesto odluke za domaćeg etnologa, račvanja (označeno crtkano), a ne čistog prišivanja kao što je to slučaj u klasičnim primjerima označiteljske identifikacije imaginarnog subjekta. Gledajući iz sustava Simboličkog ('kozmpolitske antropologije'), mali lokalni modeli simboličkog stalna su smetnja izravnanju pogleda i glatkoj tranziciji jednoga u drugi sustav. Nekadašnje Simboličko vrlo teško postaje Realno. Izgleda da prošivanje tranzicijskih diskursa, od kojih je jedan i postsocijalistička antropologija, nije uspjelo stvoriti iluziju „po kojoj subjekt postaje 'ono što je već oduvijek bio'“ (Žižek 2002:147). Time se barem udvaja (ako se ne radi i o utrostručivanju, učetverostručivanju itd.) i s(A) označeno, stvoreno nakon prošivanja⁵. Na tom mjestu jednostavno propada bilo kakav pokušaj ustoličenja ideološke prakse. Međutim i pogled „kozmpolitskog antropologa“ određen je nekim mjestom kojemu se želi svidjeti (I(A)), u slučaju Chrisa Hanna to je, zanimljivo, bruxelleska administracija:

Ali, smatram kako je za nas važno, ukoliko želimo da antropologija bude prepoznata od ostalih disciplina, a vjerojatno čak i bruxelleske administracije, proširiti horizonte (Hann 2003a:9).

No kada upravi pogled prema Euroaziji, umjesto jedinstvenoga rigidnog označitelja koji omogućava jasno imenovanje objekata dolazi do traumatične jezgre samog svojeg ideološkog sklopa. Etnologija je tamo još jedna moguća antropologija, njeno neželjeno dijete nešto poput glasa nakon značenjskog prošivanja, objekt bez označitelja.

⁵ Tu je potrebno naglasiti drugačiji put od standardnog desaussureovskog u kojem označeno proizvodi označitelja. Za Lacana je označeno efekt označitelja, naknadni proizvod.

Problematičnost grafa je što se on komplicira s obzirom na mjesto promatranja. Svaki od navedenih elemenata u grafu moguće je ponovno razložiti i nikada se ne pojavljuje čista instanca koja bi mogla pružiti čvrsto interpretativno tlo. Naime, proces prošivanja ne odnosi se samo na prekriženi subjekt, on stvara manjak i u Simboličkom, njegovu stalnu nemogućnost uspostavljanja autoriteta (imena oca)⁶, stvara se strukturna nemoć sustava da u potpunosti prekrije realnost označavanjem. Upravo je ta nemogućnost mjesto na kojem izrasta fantazma koja mora prikriti taj gubitak. Antropologija je samo još jedna od takvih fantazmi pa time i njezina postsocijalistička varijanta. Razlika je jedino u mjestu na kojem će se pronaći tvrdoglava drugost koja naizgled preuzima krivicu za neuspjeh simboličkog poretka kojem antropologija služi kao fantazmatski dodatak, u ovom slučaju kapitalizma. Panonske etnologije tako antropologiji postsocijalizma postaju mjesta koja su na ovaj ili onaj način odgovorna što fantazma kapitalističke ideologije ne uspijeva, one su samo još jedan socijalistički relikv. Etnologija s obzirom na svoju poziciju dvostrukog simboličkog poretka može izabrati nekoliko mogućnosti, ili zaboraviti na strani element što ukazuje na šupljine simboličkog koje upravlja njezinom fantazmom (ahistorijski nacionalni identitet)⁷ ili zauzeti mjesto stalnog propitivanja fantazme, nuditi prolazak kroz društvenu fantazmu u kojoj se raskriva kako incidenti koji remete navodno neupitni autoritet nisu vanjski već konstitutivni dio samog Simboličkog⁸.

Etnologiji tu mogućnost pruža bliskost s vlastitim objektom. On je njezina imaginarna identifikacija, mjesto koje stalno ukazuje na nemoć bilo kakve zaštite fantazme. Domaći drugi jamac je zdravog razuma, prolaska kroz svaku moguću fantazmu upravo zahvaljujući svojoj interpretativnoj snazi koja je često vrlo bliska samoj etnološkoj čvrstoj, metodološkoj zgradi. Iako je rat doista specifični slučaj, kako to naglašavaju Čapo Žmegač, Gulin

⁶ Bhabha to prepoznaje kao ambivalentnost kolonijalnog diskursa, koji čini sve kako ne bi uspio u svojoj civilizacijskoj nakani.

⁷ što se lako uočava u pokušajima iscrtavanja metodoloških granica između etnologije i kulturne antropologije

⁸ Upravo sada svjedoci smo jednog takvog pokušaja. Grupa kulturnih antropologa Češke i Slovačke priprema skup pod nazivom „What is capitalism and what comes next?“ parafrazirajući temeljno djelo antropologije socijalizma Katrin Verdery *What was socialism and what comes next*.

Zrnić i Šantek, pa se bliskost objekta i subjekta kulturne analitike u ratnoj etnografiji može smatrati incidentom, nije li ipak, u skladu s prethodnim dijelom teksta, prikladnije takav incident proglasiti konstitutivnim i važnim djelom etnologije, onim što etnologija ne može prikriti kako bi ostvarila vlastiti autoritet? Nije li stogodišnje iskustvo etnologije bliskosti prikladan teren za polivokalnost etnografskog teksta u kojem je stroga metodološka interpretacija tek jedna u nizu?

LITERATURA

- BELAJ, Vitomir. 1989. Plaidoyer za etnologiju kao historijsku znanost o etničkim skupinama. *Studia ethnologica Croatica*, vol. 1:9–13.
- COHN, Bernard S. 1996. *Colonialism and its Forms of Knowledge*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- CULLER, Jonathan. 1982. *O dekonstrukciji. Teorija i kritika poslije strukturalizma*. Zagreb: Globus.
- ČAPO ŽMEGAČ, Jasna, Valentina GULIN ZRNIĆ i Goran Pavel ŠANTEK. 2006. Etnologija bliskog. Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja. U (J. Čapo Žmegač, V. Gulin Zrnić i G. P. Šantek, ur.): *Etnologija bliskog. Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Naklada Jesenski i Turk.
- DUDA, Dean. 1998. *Priča i putovanje. Hrvatski romantičarski putopis kao pripovijedni žanr*. Zagreb: Matica hrvatska.
- EVANS, Dylan. 2007. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London and New York: Routledge.
- FABIAN, Johannes. 1983. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- FOUCAULT, Michel. 1994. *Nadzor i kazna*. Zagreb: Informator, Fakultet političkih znanosti.
- HANN, Chris. 2003a. *The anthropology of Eurasia in Eurasia*. Working Paper No. 57. Halle/Salle: Max Planck Institute for Social Anthropology.
- HANN, Chris. 2003b. *Postsocialist Eurasia*. <http://www.eth.mpg.de/pubs/jb-02-03/jb2003-008department2.pdf> (12. 3. 2009.)

- LACAN, Jacques. 2006. *Ecrits: the first complete edition in English*. New York, London: W. W. Norton & Company.
- PLETENAC, Tomislav. 2004. *Etnologija kao proizvod transkulutracije*. Doktorski rad, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, rkp.
- POTKONJAK, Sanja. 2004. Vid Vuletić Vukasović i spasiteljska etnografija. *Studia ethnologica Croatica*, vol. 16:111–138.
- PRICA, Ines. 2001a. *Mala europska etnologija*. Zagreb: Golden marketing.
- PRICA, Ines. 2001b. "To be here – to publish there". Zur Situationen einer kleinen Europäischen Ethnologie. U (J. Čapo Žmegač et. al., ur.): *Kroatische Volkskunde (Ethnologie) in den Neunzigern. Ein Reader*. Beč: Institut fuer Europäische Ethnologie. 31–51.
- RIHTMANAUGUŠTIN, Dunja. 2001. *Etnologija i etnomit*. Zagreb: Naklada Publica.
- SALECL, Renata. 2002. *Protiv ravnodušnosti*. Zagreb: Arkzin & ŠTO KAKO I ZA KOGA.
- ŽIŽEK, Slavoj. 2002. *Sublimni objekt ideologije*. Zagreb: Arkzin.

LIVING IN REAL.

SOME CONSEQUENCES OF APPLYING THEORETICAL PSYCHOANALYSIS ON CONSTRUCTION OF OBJECT AND SUBJECT OF CULTURAL ANALYSIS

Summary

Most of local ethnologies in Eastern Europe facing problem of duality of their theoretical and methodological approach. This duality was differently analyzed through history of discipline, sometimes as difference between ethnology and cultural anthropology, sometimes even as two different disciplines. On the other hand reasons for duality was more or less neglected. Through employment of theoretical psychoanalysis of Jaques Lacan and Slavoj Žižek some new possibilities for understanding ethnological discursive

duality can appear. It is highly visible if ethnology is get through lacanian graph of desire. In addition local position of producing scientific knowledge can also expanded the significance of psychoanalytic theory.

Key words: psychoanalytic theory, postsocialist anthropology, local ethnology

